

**『精神現象学』 「序説(Vorrede)」 第3節・第4節の
説明：絶対知は事象(Sache)と取り組む**

著者	山口 誠一
出版者	法政大学文学部
雑誌名	法政大学文学部紀要
巻	61
ページ	59-72
発行年	2010-10
URL	http://hdl.handle.net/10114/6217

『精神現象学』「序説 (Vorrede)」第3節・第4節の解明

—《絶対知は事象 (Sache) と取り組む》—

山 口 誠 一

ヘーゲル哲学は、一つの思想であるだけではなくて、思想そのものを探究している。そして、その思想は、事象と言い換えられている。事象は、言葉で表現される現実である。こうして、ヘーゲルが、テキストから読者に理解してもらおうとした思想とは、意味 (Bedeutung) にとどまらず、事象 (Sache) であった。事象は、ヘーゲルによれば、たんなる客観的物 (Ding) から区別されるだけではなくて、たんなる主観的意味からも区別される。意味の主観性へと通底する物の客観性が事象なのである。事象こそ、ヘーゲルの存在把握の現場である。

そのことについては、ヘーゲル自身は『エンツュクロペディー』第3版の「心理学」の節で「思想はもはや意味をもたない」(第464節)と明言している。なるほど、思想を表現している言葉の意味がわからなければ、いくら何でも思想はわからない。しかし、ヘーゲルによれば、「思想は事象 (Sache) である」(第465節)。この事象こそが「真の客観態」(第464節)であり、これをまず理解しなければならない。

してみれば、ヘーゲルの思想を理解するということは、まずは「真の客観態」としての事象を理解することであって、ヘーゲル用語の意味を理解することにとどまることではない。ところで、ヘーゲルの事象を理解してゆくとは、現代に生きているわたしたちがヘーゲルのテキストを熟読しながら純粋に思惟することである⁽¹⁾。

事象は、『精神現象学』で経験され、『論理学』で思惟される。『精神現象学』では、事象とりわけ事象そのものは、「理性」の章のCで述語ないしカテゴリーとして経験され、「精神」の章では自己として経験される。そして、いま、引用した『エンツュクロペディー』「精神哲学」の「心理学」の節は、思惟へ到達する段階であり、そこにおいて事象が姿を現している。こうして、事象の探究という点では、『精神現象学』の「理性」の章の基本線は、『エンツュクロペディー』の「心理学」でも維持されている。そのような意味で、『精神現象学』の「自己意識」までの前半から「心理学」へという『エンツュクロペディー』の展開は、『精神現象学』の基本線を維持している。しかも、思惟が言語を通して営まれる以上、思惟対象たる事象も言語の場面で解明される必要があったのである。したがって、「心理学」の事象解明は、『精神現象学』における事象そして事象そのものについての経験を補完する。

『精神現象学』の事象そして事象そのものは、フッサールのいう事象そのものと同じく先入見を排除したところに現象する存在である。さらに「心理学」は、アリストテレスの『靈魂論』の感覚、構想力、思惟とも重なりつつ、近代心理学の成果も取り入れている。このようにしてヘーゲルのいう事象は、現

象学的にして心理学的な性格を帯びている。

ところで、72の節から成る「序説」は、3つの篇に大別され、最初の25の節は、「学の体系としての哲学の必然性」という篇に包括されている。さらに、最初の5つの節が1つの章をなす。そこでは、真の哲学は必然的に真理の学的体系であることを肯定することの正当性について形式的にのべられている。これから解明する第3節と第4節もその一環なのである。第3節では、哲学的著作の意義が事象を素通りするのではなくて、事象に内在して取り組むことにいることが明確にされている。そして、第4節では、序説が、精神の形成陶冶のはじめであり、事象一般の思想についての評価と判定を行うことが語られている。

I 「序説」第3節の解明

哲学的著作の本当の意義

A 《第3節》訳文

(1) 序説の説明が本質的だと誤解されやすい。

ところが、さきにあげたような種類の説明を要求したり、それを満たしたりすれば、本質的な仕事をしているかのように思われることもあるかもしれない。

(2) 哲学的著作の核心は、通説に従えば著作の目的や結果であり、それらは、同時代の他の哲学的著作との差異を通してより明確となる。

ある哲学的著作の核心がよりよく表明されているところは、その著作の目的と結果以外のどこでありえようか。そして、その目的や結果は、同じ領域でその時代に産み出された他の著作との差異を通して、より明確に知ることができるではないか、というわけである。

(3) 序説の説明は、認識のはじめであって、認識を現実を得ることではない。

しかしながら、もしこうした仕事は、たんなる認識のはじめよりも以上のものであり、現実的認識だと主張されるならば、それは一種の出鱈目であることになる。

(4) 序説の説明が事象そのものの解明であるかのように装うことは出鱈目である。

その出鱈目というのは、事象そのものを回避しながら、つぎのようなことをしている。つまり、事象そのものを求めて真剣に努力するかのように見せかけることと、そのような真剣な努力を実際には省くこととを結びつけている。

(5) 事象の目的より事象の実現過程が重要である。

なぜならば、事象は、事象の目的のうちで汲みつくされるのではなく、事象を実現する過程のうちで汲みつくされるからである。

(6) 結果とその生成とが現実的な全体である。

また、結果もただちに現実的な全体ではなく、むしろ、〔現実的な全体とは〕その結果を生ずるにいたった生成とあわせた全体だからである。

(7) 目的それ自体は、生命のない普遍的なものである。

つまり、目的は、それだけが取り出されるならば、生命のない普遍的なものだということは、意図が、まだ自己を現実に行っていないたんなる駆りたてにすぎないのと同様である。

(8) 生成から離れた結果は死んでいる。

また、むきだしの結果は、それに向かってきた現実状態を通り越した屍^{しかばね}なのである。

(9) 差異とは、事象の限界であり、終端であり、否定である

—それと同様に、差異ということは、むしろ、事象の限界であり、事象が終わるところにあるものであり、言いかえれば、事象がそれでない当のものなのである。

(10) 普通の説明は見かけより容易である

だから、目的や結果について論じることや、あれこれの哲学説相互の差異をあげたり、評価をくだしたりすることは、ひょっとしたらそうだと思われるよりも容易な仕事なのである。

(11) 普通の説明が容易なのは、事象の上を素通りするだけだからである。

なぜなら、そのような仕事は、事象と取り組むかわりに、いつもその上を素通りするからである。

(12) 事象の上を素通りする知識ではなくて事象と取り組む知識とは何か。

こうした素通りする知は、当の事象のなかに身をおき、そこで自分を忘れるという態度ではなく、いつも事象とは何か別のものに向かっていてであり、事象のもとにあってそれに身をささげるよりは、むしろ終始、自分自身のもとにとどまっている。

(13) 評価と把捉とを合一すると学的叙述となる。

—内容と堅実さがあるものに対し、もっとも容易なのはそれを評価することであり、より困難なのはそれを把捉^{はそく}することであり、もっとも困難なのは、把捉と評価とを合わせること、つまり内容と堅実さがあるものを叙述することである。

B《第3節》註解

(1) 序説の説明が本質的だと誤解されやすい。

ここで、ヘーゲルはふたたび第1節冒頭に戻ってしまっている。ということは、第1節と第2節は、序説の非本質性を、序説と哲学体系との関係という共時的側面と、一つの哲学体系と哲学史全体との関係という通時的側面とからそれぞれ解明している。ブルジョアも、この二つの節は、ともに序説が、真理を真なる仕方でも語ることにならないことを解明しているととらえている (PI, p. 217)。そして、本節では、序説と哲学体系の関係を、さらに事象そのものとしての真理という角度から詳述しようとしている。

(2) 哲学的著作の核心は、通説に従えば、著作の目的や結果であり、それらは、同時代の他の哲学的著作との差異を通してより明確となる。

ここでは、これまで別々に論じられた哲学体系の目的や結果と、哲学体系と哲学体系との差異とが、通説で関係づけられていることに論究が及ぶ。後者の差異は、前者をより明確にするために説明されるというわけである。ただし、この差異は、(A)「同じ領域でその時代に産み出された他の著作との差異」

となっているのは、第1節冒頭とも表現上、異なる。なぜならば、第1節冒頭では(B)「同じ問題を取りあつた古今の著述に対する関係」となっていて、同時代の著作ばかりでなくて、古い著作も含まれているからである。しかし、内容上は、同じ問題を取りあつたことに眼目があるので同一である。なぜならば、第2節冒頭では、(C)「ある哲学的著作が、同じ問題に関する他の諸研究に対してどのように関係するか、ということ」となっていて、時代の限定ははいっていないからである。しかも、(C)が一番正確な表現なのである。というのは、(A)(B)は、ヘーゲルが批判しようとしている論敵の見解に含まれているからである。

(3) 序説の説明は、認識のはじめであって、認識を現実を得ることではない。

この箇所は、序説における決定的転回である。なぜならば、これまで、序説の説明がいかにより有害かという消極的論調であったが、ここで、序説の説明を「認識のはじめ」として積極的にとらえる兆しが見えているからである。つまり、哲学体系としての現実的認識のはじめが序説なのである。そうでなければ、序説を一方で有害としながらも、実際に『精神現象学』の序説を認めることができなくなる。「認識のはじめ」と区別された「現実的認識」は、緒論冒頭では、「真に存在するものについての現実的認識」(57)と表現され、「事象そのもの」(*ebd.*)と言い換えられている。そして、そこでは、「現実的認識」は、道具や手段としての認識と区別されている。道具や手段としての認識は、真理に先立って道具や手段として存在することができる。それに対して、現実的認識は、真理としての絶対者の自己認識であるから、真理より先に存在することはできない。こうして、事象そのものとは、真理の自己認識としての哲学体系の叙述である。なお、序説の当該箇所の「認識のはじめ」も、緒論冒頭の道具や手段としての認識ではない。

(4) 序説の説明が事象そのものの解明であるかのように装うことは出鱈目である。

第1節(5)より、事象そのものとは、一般的には特殊なものを自己のうちに含む具体的普遍であった。また、本節(3)より、事象そのものとは、ここでは真理の自己認識としての哲学体系の叙述である。したがって、事象そのものを回避するとは、哲学体系の叙述をしないで序説の抽象的普遍の次元にとどまることを意味する。しかも、それが出鱈目だというのは、事象そのものをめぐって真剣に努力するふりをしながらも、実際にはこの真剣な努力を省くからである。これが、著作の目的や結果に真理があるとする通説の正体なのである。こうして、事象そのものは、ヘーゲルの哲学用語である。

(5) 事象の目的より事象の実現過程が重要である。

事象とは、普遍のうちに含まれている特殊なものであり、事象そのものが類であるならば、事象は種となる。この種は、目的へと生成し現実化してゆく運動体なのである。そして、その運動は推理という論理的構造をもっている。事象そして事象そのものは、カテゴリーという超感性的世界と現象という感性的世界を結びつけている。こうして、「超感性的なものは、現象としての現象である」(103)という一見逆説的な表現が生まれる。「現象としての現象」とは、本質的目的へと現実化することだからである。

(6) 結果とその生成とが現実的な全体である。

前の文で、ある哲学体系を叙述する目的に関して語ったことを、その叙述の結果に関して繰り返している。しかし、目的を実現する過程は、結果を生ずる生成というように逆方向からとらえなおされ、そ

れと結果があわさって「現実的な全体」という考えが登場する。したがって、この全体は、目的と、それを実現し、結果を生み出す生成過程と、結果の三つの契機から成立している。それが、ひとつの哲学体系にほかならない。注意すべきは、結果を生み出す生成過程とは、当然、哲学命題の連鎖としての学的叙述であるが、ヘーゲルにあっては、その叙述が、概念の自己運動になっている。

(7) 目的それ自体は、生命のない普遍的なものである。

結果について論じてから、目的について論じる移行が不分明である。両者に共通しているのは、生成を欠いていることである。現実的全体ではない結果とは結果への生成を欠いている。生命のない普遍的なものとしての目的とは、目的を内容とする意図がまだ現実化の生成を欠いているのと同様である。ここから、ヘーゲルのいう普遍とは、目的が現実化して全体的結果となって初めて生きるものであることがわかる。

(8) 生成から離れた結果は死んでいる。

本節(7)で、目的それ自体が死んでいることをのべたので、今度はむきだしの結果も死んでいることをのべている。普遍という概念が、目的、現実状態、結果という生氣論的運動と結合していることがよくわかる。ヘーゲルのいう概念は、生命存在と普遍言語の結合なのである。

(9) 差異とは、事象の限界であり、終端であり、否定である。

この箇所は、思惟規定の観点からは、不正確である。なぜならば、差異は、哲学体系の差異である以上、反省規定としての差異であるにもかかわらず、ヘーゲルは、差異を「事象の限界」といいかえることによって、カテゴリーとしての差異になってしまっているからである。というのも、「限界」は、『論理学』「第一書 存在」で、「或るもの」につづいて登場する思惟規定だからである。したがって、事象も或るもの(etwas)にすぎなくなる。そして、なるほど、『フィヒテ哲学体系とシェリング哲学体系との差異』が、両体系の差異を積極的にとりあつかっていることとは背馳するように見える。しかし、『差異論文』と『精神現象学』当該箇所では差異の意味がちがう。『差異論文』では、哲学の本質と合致しないフィヒテ哲学体系と、哲学の本質と合致するシェリング哲学体系との間で差異が問題になっていた。つまり、体系の原理そのものが問題になっていたのである。たとえば、フィヒテの哲学について「本物の思弁が、その体系のうちで自己を完全には表明しつくさないということ、つまり体系の哲学と体系そのものが合致しないということがありうる」(GW 4, S. 31)とのべている。他方、シェリングの哲学については、「同一性の原理がシェリングの体系全体の原理である。哲学と体系とが合致する」(GW 4, S. 63)と明言されている。

(10) 普通の説明は見かけより容易である。

ヘーゲルのいう学的叙述も、普通の説明もたしかに普遍を表現する。しかし、前者は事象の具体的普遍を表現するのに対して、後者は抽象的普遍を表現するだけである。事象について学的に叙述するためには、著者が個別我を否定して普遍的にならなければならない。なぜならば、事象の普遍的内容の内側にはいなければならないからである。いわば相手の身になるわけである。これに対して、普通の説明では、著者は、事象の内容とは距離をとって外から論じていけばよいのである。この点では、著書の目

的や結果についても論じることやあれこれの哲学説相互の差異をあげることと、その差異について判定することとは、同列なのである。ここでの普通の説明が、『精神現象学』という著書の序説に関するものである以上、事象とは、『精神現象学』における意識経験の対象にはかならない。事象とは、形式と内容を持ちながら現象する普遍という意識対象なのである。それは、当然にも『論理学』では、思惟規定としての「規定された概念」に対応する。

(11) 普通の説明は、容易なのは事象の上を素通りするだけだからである。

事象の上を素通りすることと事象と取り組むことが対比されている。まず、目的や結果について論じることや、あれこれの哲学説相互の差異をあげたり、評価をくだしたりすること、こういった説明の核心が、ここでは、事象の上を素通りするという点に決定的に凝縮された。そして、後者について以下で説明されてゆく。

(12) 事象の上を素通りする知識ではなくて事象と取り組む知識とは何か。

(11) の文で、事象と取り組む知と、事象の上を素通りする知との対比が登場したので、ここでは、その対比をさらに詳しくしている。前者の態度は、事象のなかに身を置くことによって自分を忘れることである。それに対して、後者の態度は、事象とは別のものに向かうのであり、終始、自分のもとにとどまっていることである。『精神現象学』の意識経験は、この点からいえば、自己忘却を実現し、『論理学』の純粹思惟を産出する。この純粹思惟によって客観的なものの内容を変形してはじめて私たちに、その本質が認識されるのである。また、主観といっても、感覚のように個人個人で別のありかたをとるものではなくて、思惟主観は、どの人をとっても同じ普遍的ありかたをとる。このように思惟においては、思惟するものも思惟されるものも普遍的なのである。

このことについて、ヘーゲルはつぎのようにのべている。「対象の本性は追思惟のうちに現れるが、しかもこの追思惟は私の作用でもある。したがって、この対象の本性は同時に私の精神の所産、しかも思惟する主観としての私の精神の所産である。すなわち、まったく自己のもとにある私としての私のたんなる普遍性のいい換えれば私の自由の所産である」(GW8, S. 80) と。

また、この私の思惟の自由についてはつぎのようにのべられている。「思惟のうちには自由が直接にふくまれている。なぜならば、思惟は普遍的なものの作用であり、したがって、抽象的な自己関係であり、内容からいえば、事象とその諸規定のうちにだけありながらも、主観からいえば、無規定な自己安住だからである」(ibid.) と。

問題は、「事象とその諸規定のうちにだけ」あることが、なぜ自由なのかということである。そのことは、別の箇所では「事象のうちに沈潜する」(GW8, S. 84) ともいわれている。つまり、事象は、主観とは区別されるものであるからには、事象のうちにはいりこむためには、主観が事象のありかたに従わなければならない。

主観が、思惟というかたちで事象に従うということは、事象の方の類・種・個という存在構造に、普遍概念・特殊概念・個別概念からなる推理というかたちではいりこんでゆくことなのである。『精神現象学』序説においては、事象構造に関して、「イデアが表現しているのは、種 (Art) より以上のものでも以

下のものでもない」(42)といわれている。また、理性の章で、事象そのものが類ないし実体であり、事象が類であることがいわれ、類・種・個の事象構造が推理に対応することも示されている。こうして、ヘーゲルが、推理を理性と呼んでいるのは、それが事象構造でもあるからである。

推理構造……………普遍概念———特殊概念———個別概念

事象構造……………類———種———個

この推理構造の関連では、序説で、「概念が対象それ自身の自己であり、この自己は対象の生成として現われる。したがって自己は、動かずにさまざまな偶有性になっている静止的な主語ではなく、みずから運動していった自分の諸規定を自分に取りもどす概念なのである」(45)といわれている。つまり、通常の命題から哲学命題への転換が示唆されている。しかし、意識経験においては、あくまで命題自身の運動ではあっても、推理として事象は明示されていない。

『論理学』の選言推理の箇所、当該の推理構造と事象構造の関係について明言されている。それを要約すれば、事象とは、概念が推理によって客観化した存在である。推理の成果たる「存在」が事象であることについて、『論理学』では「この存在はそれ自体で自立している事象 (*Sache*) であり、すなわち客観態なのである」(W6, S. 401) とのべられている。そして、「この存在」が推理の成果であることについては、「推理の成果は、媒介を揚棄することによってもたらされた直接態であり、まさに媒介と同一的であり、かつまた概念であるところの存在である」(*ebd.*) とのべられている。また、事象が、選言推理の中項としては、「自分のもろもろの種へと分岐されている類」(W6, S. 398) ともいわれている。

(13) 評価と把握とを合一すると学的叙述となる。

評価とは、ヘーゲルがこれまで説明とってきたことであり、事象の上を素通りする。たとえば、「目的や結果について論じることや、あれこれの哲学説相互の差異をあげたり、評価をくだしたりすることは、ひょっとしたらそうだと思われるよりも容易な仕事なのである」と明言されていた。把握とは、「当の事象のなかに身をおき、そこで自分を忘れるという態度」である。ここで、ヘーゲルは、この両者を合一することを肯定している。それが、学的叙述である。学的叙述は、命題形式を破壊しなければならないのもっとも困難なのである。

Ⅱ「序説」第4節の解明

精神の教養形成における抽象的思惟の相対的真理

A《第4節》訳文

(1) 実体的生活から脱却するはじめ

実体的生活の直接状態から脱却して形成陶冶し骨を折って〔学を〕作り出す営みはつぎのことからい

つも始めなければならない。

(2) 形成陶冶の第1段階①

つまり、一般的な原則や観点についての知見を獲得し、事象一般の思想という場面へ自分をやっと引き上げることである。

(3) 形成陶冶の第1段階②

そして、同様に事象一般を支持するのにも、反対するのにも理由をあげ、具体的で豊かな内容の充実を明確に規定してとらえ、それにかんする整った報告とまじめな判断とを与えうようにならなければならない。

(4) 形成陶冶の第2段階

しかしこの形成陶冶のはじめは、さしあたって、充実した生の真剣さに席をゆずり、事象そのものの経験へ引き入れられることになる。

(5) 形成陶冶の第3段階

そして、そこへさらに、事象の深みに徹する概念の真剣さも加わってきたとき、さきのような知識や評価は、議論のなかで、それぞれ適当な位置をもつことになるであろう。

B《第4節》註解

(1) 実体的生活から脱却するはじめ。

ここで、説明を哲学体系構築の見地からとらえることから、意識の形成陶冶 (Bildung) の見地からとらえることへと転換する。このことは、哲学体系を、この形成陶冶の極点としてとらえなおすことになる。ヘーゲルは、こういつている。「意識は、自己を完遂する懷疑主義の道で己れの諸形態化の系列を遍歴する。その系列は、むしろ、意識自身が学へ形成陶冶する詳細なる物語なのである」(61) と。この形成陶冶こそ意識の経験が精神の現象であることを説明する。つまり、意識によって形成陶冶された形態が精神の現象であり、事象である。そうすると、序説の説明は、精神が実体的生活から脱却して形成陶冶する始まりとなる。実体的生活とは、個人が素朴な自己同一性の段階にとどまっていることである。アリストテレスの第一実体を意味している。同時に精神の前提が生活であることが明示されている。つまり、生の実体的段階から脱却するが、それは、生のより高い段階へ行くことなのである。

ということは、いかなる特定の対象も前提してはならないという『論理学』第2版における方法上の要請の所産ともいうべき「純粹に思惟しようとする決意 (Entschluss)」から、哲学を始めるのではない、ということである。なぜならば、対象を前提することなくして、問いを立てることはできないからである。しかも、この「純粹に思惟しようとする決意」とは、世界から自立した体系知を基礎づけるためには、論証を必要としない原理つまり純粹存在が最初に必要である、という悟性的見地の所産である。したがって、問いの次元を重視するならば、むしろ、そのような純粹な思惟に先立つ「自己意識の精神」の学的体系への形成陶冶 (Bildung) の営みから哲学を始めなければならない。そして、その営みは、世界の内において、人々が自然に抱く思いなしから出発しながら、真なる知へ到ることを目指している。た

しかに、そのようにして、『精神現象学』から『論理学』第1版を経由してゆく道を、ヘーゲルは遂に最後まで歩み通さなかった。しかし、この道こそが、実はヘーゲル哲学の根源的な問いに忠実に従っている。

端的に言って、第一に、その道は、『精神現象学』にあつては、根本的には「精神とは何か」ということを精神自身が、自己意識の場で意識の形態化 (Gestaltung) を通して問うことにほかならない。そのような営みについては、『精神現象学』の「絶対知」の章で「精神の不完全な諸形態化を征服する […] 労苦が完結しないうちは、そして、それ以外のいかなる場合にも精神とは何かを知っている精神として、精神が現に存在することはない […]」(523) とのべられている。こうして、ヘーゲルにとって、「精神とは何か」という問いは、思弁哲学の本来的前提たる絶対精神を、根源的経験の対象として設定することにはほかならない。また、第二に、絶対者としての「精神とは何か」という問いに対して、「自己意識的精神」が与えた最終的応答とは、周知のように「絶対者は主体 (Subjekt) である」(28) という根本洞察であった。むろん、この洞察は、問いに対して定義として与えられるものではなく、むしろ、『精神現象学』の叙述の全体によって表現されるものにほかならない。

しかし、これまでの『精神現象学』解釈の永い歩みにおいて、解釈者達が、「精神とは何か」という問いに着目することはなかった。その理由は、きわめて単純である。それは、この書の枢要を披瀝している「序論」と「緒論」のいずれにも、この問いそのものへの本格的言及を一切見出すことができないことにある。通説に従えば、「序説」は、実体-主体説を論題としており、「緒論」は、意識の経験の方法を論題としている。だが、奇妙なことに、この二つの前書きは、いずれも、それらの論題について本文の叙述に即しながら言及してはいないのである。極言するならば、その前書きのいずれにも、説明の重大な欠落があった。そして、その欠落を埋めるためには、「精神とは何か」という根源的問いを、その極端に簡素な表現に眩惑されることなく、『精神現象学』の中核に据えなければならない。

たしかに、体系的に哲学を形成しようとする人々にとっては「序説」が「哲学上の著作」には害にさえなると思われてくる。そして、その理由は、つぎの点にあるというのである。「なぜならば、説明ということになれば、哲学について序説で語るのに、どんな仕方でも何を語るのがふさわしいかという、さしずめ、動向や立場、内容の概略や成果などを並べたてて話すこと、つまり真理として主張され断言されるあれこれのものを寄せ集めることになるが、こうした説明は、哲学的真理を叙述するための正しい仕方ではありえないからである」(3)。「哲学上の真理」とは、また「事象の本性」(Natur der Sache) ともいわれ、叙述される当の内容である。これに対して「哲学的真理を叙述するための正しい仕方」とは、哲学の形式であり、ここでは学的叙述である。かくして、哲学の内容を叙述する形式が問われており、その点では「序説」の説明は不適切である、というわけである。そこから、哲学の真理を叙述するのに適切な形式が示されてゆく(この点については、本註解第1節(3)を参照されたい)。しかし、以上の論法は、実はあくまで学的叙述と「序論」とを厳しく対質するという限定された視点から導かれたものである。そこで、今度はこの二つの論述が、形成陶冶 (Bildung) という精神の根源的な営みのうちで、互いに関連しあう論述として見守られてゆく。そして、そのことによって、実は学的叙述に先行する「序説」

の然るべき位置が確定されてゆくのである。ヘーゲルは自己意識的精神の段階における「形成陶冶」についてつぎのようにのべている。「個人の側から見れば、形成陶冶とは、個人が自分の前にあるものを獲得し、己れの非有機的自然を消費して自分に取り込み、自分で所有することである。しかし、実体であるところの普遍的精神の側からすれば、このことは実体が自ら自己意識を持つようになり、自分の生成と自分への還帰を実現してゆくことにほかならない」(23)。この場合「己れの非有機的自然」とは、個人にとっては外部のものとして現れた実体である。自己意識的精神としての学はこの実体としての己れを一つ一つの形態として叙述してゆく。しかも、形成陶冶の目標は、知とは何であるかを精神自身が洞察することなのである。

ところで、そうである以上、個人の実体を自体存在の形式に変え、表象にする必要がある。しかし、ヘーゲルによると、このことはすでに古代においてなされている。そして、近世の学は形成陶冶のつぎの段階に係わる。そのことをさらに詳密にいえばつぎのようになる。すなわち、自己意識的精神の形成陶冶は、①定在を揚棄し、それを表象（よく知られているもの）へと変え、②さらに、この表象を分析し、「固定した思想規定」という諸要素にまで到らしめる。そして、③そういう諸要素を流動化させ概念にする。この過程のうち①の段階はすでに古代で実現しており、『精神現象学』の叙述が従事するのは③の段階なのである。その際、近世の形成陶冶は②から出発したのであり、「序説」はこの②と③を媒介するのである。形成陶冶の②から③までの過程をヘーゲルはさらにつぎのように説明している（5～6）。

(A) 形成陶冶の手はじめ

- (a) もろもろの一般的原則や見地ないし事象一般の思想という場面へ自分を引き上げること。
- (b) 理由を挙げて、事象一般を支持したり反駁したりすること。
- (c) 具体的で豊かな内容の充実を明確に規定し把握すること。
- (d) それに関する整った報告と、真面目な判断を与えること。

(B) 学への形成陶冶

- (a) 事象そのものの経験
- (b) 事象の深みに徹する概念把握

以上の (A) から (B) に到る歩みは『現象学』の「序説」と本文とを一連のものとして形成陶冶の営みの中での然るべき位置を与えている。(A) は形成陶冶の「手はじめ」(5) としての「序説」を含み、(B) の (a) は「意識そのものの学への形成陶冶の詳細なる歴史」(61) としての意識の経験に対応する。そして、(B) の (b) は、それがすでに学であることをいっている。

ところで、(A) の (a) (b) (c) (d) が「序説」に対応することは明言されていないが、「序説」についての説明はそれと精確に対応する。第一に「そこ〔(B) の (a)〕へさらに事象の深みに徹する概念把握の厳しさが加わってきたとき、先のような会話風の語り方における知識や評価が適当な位置を占めることになるであろう」(6) という文の「先のような会話風の語り方における知識や評価」が指していることに注意すべきである。「会話風の語り方」とは、すでに「目的その他の一般的なことについての会話風の語り方」(4) という形で解剖学の序論における一般的観点の説明が例として挙げられていた。また「知識

や評価」には「目的や結果について論じることやあれこれの哲学の諸説の相違を挙げたり、評価を下したりすること」(5)が対応する。したがって、当該の句の「知識」とは目的や結果という一般的なことについての知識であり、(A)の(a)の「事象一般の思想」ないし「もろもろの一般的原則や見地」を指している。また、評価とは(A)の(b)を指している。というのは「もっとも容易なのは、実質のある堅固なものを評価することであり、これよりも困難なのは、それを把握することであり、もっとも困難なのは評価と把握とを結合することつまりかかるものの叙述を生み出すことである」(5)といわれる場合の「評価」に続く「把握」が、(A)の(c)に対応するからである⁽²⁾。

ここに到って、最後に熟察すべきことは「絶対者は主体である」という根本洞察はむしろのこと、とりわけ「実体は本質的に主体である」という言明が以上のような性格を持つ「序説」の中で説明されていることである。これらの言葉はその点からも、第一に「事象一般の思想」であり「一般的原則や見地」に属する断言であって学的叙述ではない。また第二に、それらはシェリングを中心とする「形式主義」やスピノザの見地に論駁しながらヘーゲルによって支持が与えられていることも明白である。したがって、そこでは、「絶対者」や「実体」「主体」についての経験や概念把握はなされておらず。あくまで形成陶冶の手ははじめにとどまっている。たしかに主体が「純粹で単純な否定性」(20)であることが説明されている。しかし、本来『現象学』の本文は何よりもこの否定性についての経験を叙述しようとしている。また、そのような意味で「序説」においては主体ということそれ自身が断言による思想規定を流動化し蘇生させることを要求している以上、否定性ということも「序説」の中でたんに説明されるだけではなくて、さらに叙述の中で行為の否定性として、意識のより手前で経験されてゆくべきであろう。かくして、行為の否定性の経験は「形成陶冶の手はじめ」としての「序説」における否定性の一般的な説明よりも高次の精神の営みなのである。逆にいえば、否定性についての「序説」の説明が、行為の否定性についての叙述より高次のことを明らかにしているわけでない。

なお、ブルジョアは、(A)は、啓蒙と悟性的合理主義の時期(カント・フィヒテ)に該当し、(B)(a)は、啓蒙のロマン主義的拒絶、自然哲学、直接知の崇拜の時期に該当し、(B)(b)は現在に対応している(PI, p. 225)。たしかに、(A)(B)は、近世に属するが、主眼は、序説と『精神現象学』体系との関係を説明することにある。三つの段階がそれぞれ特定の時期に対応しているとはいえない。

(2) 形成陶冶の第1段階①。

この段階から、『精神現象学』の序説と緒論は始まる。序説の目次を眺めると、それが「一般的な原則や観点についての知見」を並べていることが一目瞭然である。つまり、この意味では、序説は『精神現象学』にとって余計ではなくて、形成陶冶のはじめとなって、本文につづくのである。「事象一般の思想という場面」は、「事象そのものの経験」に先行するがゆえに、序説や緒論を指している。こうして、事象は、「事象一般の思想」「事象そのものの経験」「事象の深み」の三段階に分けられている。こうして、『精神現象学』全体が事象にはじまり事象におわる。

(3) 形成陶冶の第1段階②。

序説で扱う内容として、ヘーゲルは、「その著作で著者がめざした目的、〔著作するにいたった〕動機」

と「同じ問題をとりあつかった古今の著述に対する関係」とを挙げていた。前者が「形成陶冶のはじめ①」に対応し、後者がこの「形成陶冶のはじめ②」に対応する。そして、いずれの内容も「事象一般」となっている。事象一般となった学説への賛否の理由づけ、その悟性的規定、判断にも形成陶冶のはじめとして意味を認めている。ここに、序説が必要な所以が完全に示されている。

(4) 形成陶冶の第2段階。

「充実した生の真剣さ」は、つぎの「概念の真剣さ」とともに第19節の「否定的なものの真剣さ」を形成する。前者は、「事象そのものの経験」とあるように意識の経験の学を指す。カウフマンは、「事象そのもの」を subject matter itself と訳している⁽³⁾。

(5) 形成陶冶の第3段階。

ここでは、(4) 形成陶冶の第2段階での意識経験の道が学的体系となる段階が示唆され、序説について「さきのような知識や評価は、議論のなかで、それぞれ適当な位置をもつことになる」とされる。こうして「事象一般の思想」と「事象一般に関する整った報告と判断」→「事象そのものの経験」→「事象の深みに徹する概念的把握」という一連の過程が浮かび上がってくる。この過程にあつては、「事象一般の思想」と「事象一般に関する整った報告と判断」は、意識経験と論理学の概念把握にとって最初の出発点なのである。

「事象そのものの経験」に「概念の真剣さ」が加わるということは、経験する意識の次元を「われわれ」が叙述することであるから、『精神現象学』を指す。「概念の真剣さ」とは、芸術宗教でも登場する。そこでは、悲劇に登場する配役の形態を否定する運命を意味している。それは、否定的なものの威力ともいわれている。ここでは、個々の意識形態の独立性を否定し、絶対知へとまとめあげることを意味している。

註

本文の引用文の後の括弧内の算用数字は、G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hrsg. v. H.-F. Wessels u. H. Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988. の頁数である。筆者による補足は、〔 〕で括り、ひとまとまりの表現は、〈 〉で括った。原文隔字体は、圏点を付けて表示した。

- (1) 冒頭からここまでの箇所は、拙論「ヘーゲル理解の現場—《絶対知は事象と取り組む》—」, 日本ヘーゲル学会『ヘーゲル哲学研究』, 第13号所収, こぶし書房, 2007年, 3頁～6頁の書き換えである。
- (2) (1) のここまでの箇所は拙著『ヘーゲル哲学の根源—《精神現象学》の問いの解明』(法政大学出版局, 1989年)の3頁以降と222頁以降を書き換えたものである。
- (3) Cf. Hegel. *Texts and Commentary. Hegel's Preface to His System in a New Translation with Commentary on Facing Pages, and "Who Thinks Abstractly?"*. Translated and Edited by Walter Kaufmann, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1966, p. 10.

文献略号

GW: Georg Wilhelm Hegel, *Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968ff. (GWの後に巻数と頁数を記してある)

W: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von*

1832-1845 neu editierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969-1979. (*W*の後に巻数と頁数を記してある)

PI: G. W. F. Hegel: PRÉFACE ET INTRODUCTION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT.

Traduction et commentaire, précédé: Sens et intention de la *Phénoménologie de l'esprit*, par Bernard Bourgeois, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997.

《Summary》

Erörterung des dritten und vierten Paragraphen der Vorrede
der *Phänomenologie des Geistes* Hegels

YAMAGUCHI Seiichi

Die *Phänomenologie des Geistes* befasst sich mit der Sache, indem diese ein wissenschaftliches System ausführt. Der Gedanke ist nicht mehr die Bedeutung, sondern auch die Sache, den der Hegel-Leser anhand des Hegel-Texts begreifen müssen. Die Sache unterscheidet sich nicht nur vom bloss objektiven Ding, sondern auch von der bloss subjektiven Bedeutung. Die Sache ist also die wahre Objektivität, die die Subjektivität der Bedeutung durchdringt. Es heisst bestimmter in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*(1830) § 464, dass der Gedanke keine Bedeutung mehr hat. Man kann zwar ohne das Verständnis der Bedeutung der Sprache keinen Gedanken begreifen, die diesen Gedanken ausdrückt, aber "der Gedanke ist die Sache."(*Enzy.* § 465) Nur diese Sache ist 'die wahre Objektivität'(*Enzy.* § 464). Deshalb heisst das Verständnis des Gedankens Hegels das Verständnis der Sache als 'der wahren Objektivität'. Also sind natürlich die Bewusstseinsgegenstände der *Phänomenologie des Geistes* und die Denkbestimmungen der *Wissenschaft der Logik* die Sachen. Nur die Sache ist das Hauptthema der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*. Die Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* ist zwar kein Teil dieses Systems, aber diese ist ein Anfang der Bildung des Geistes. Die Vorrede gibt eine Nachricht und beurteilt über die Gedanken der Sache überhaupt. Dann erfährt das Bewusstsein die Sache selbst. Letztlich begreift unser Denken die Tiefe der Sache. Deshalb bedarf die *Phänomenologie des Geistes* einer Vorrede und einer Einleitung als Anfang der Bildung des Geistes.

In vorliegendem Aufsatz erörtert der Verfasser das oben genannte Thema mit dem Kommentar der dritten und vierten Paragraphen dieser Vorrede.